

Isabel Richter

Geschichte aus Träumen

Traum-Erzählungen als Quellen der europäischen Kulturgeschichte

Abstract: History made out of dreams. Dream narratives as sources of European cultural history. The article focuses on the question whether dream narratives can be used as sources of European cultural history and moreover, how this might contribute specific insights into the history of subjectivity. The first part of the article provides an overview of different modes of dream analysis in cultural history. The author pays special attention to the relation between cultural history and psychoanalysis. In the second part the article presents a thick description of 21 dream narratives published in diaries of the late 18th and the 19th century. The author recognises a remarkable shift: Interpreting dreams becomes a part of the modern skill to construct one's inner (or psychological) self, whereas in early modern times dream narratives followed the idea of divine destiny and collective human fate within the simultaneity of the present and the future. This is due to the European 'individualization process'.

Key Words: dream narratives, cultural history, diaries, self, individualization process

Einleitung

Die Deutung von Träumen hat in Europa eine lange und wechselvolle Geschichte. Einmal galten sie als „unvollkommener Schlaf“,¹ dann als poetisches Modell und Sinnbild der Wünsche wie in der literarischen Romantik oder als Leibreiz,² für Freud gilt der Traum als Wunscherfüllung und Hüter des Schlafes. Historikerinnen und Historiker haben in den letzten Jahrzehnten viele Bereiche des menschlichen Lebens, die früher als unveränderlich oder als historisch irrelevant galten, zu erfor-

Isabel Richter, Universität Bremen, Institut für Geschichtswissenschaft/FB 08, Postfach 330 440, 28334 Bremen; isabel.richter@uni-bremen.de

schen begonnen. Dazu zählen Kindheit, Wahnsinn, Körper, Schmerz, Emotionen, Sinneswahrnehmungen, Gestik oder Humor, um nur einige Beispiele zu nennen. Doch die Frage nach der kulturhistorischen Dimension von Träumen wird nach wie vor nur selten gestellt. Das hat mehrere Gründe. Zum einen ist es sicher der Quellenlage geschuldet. Die breiter angelegte Erforschung von Selbstzeugnissen, in denen Erzählungen über Träume zu finden sind, wurde erst in den letzten Jahrzehnten begonnen. Zum anderen verweisen Träume seit der europäischen Aufklärung auf die Abwesenheit der Vernunft und werden mit Fiktionen assoziiert. Trotz langjähriger Debatten um Fakten und Fiktionen und die Frage, *welche* Wirklichkeit Historikerinnen und Historiker untersuchen und interpretieren, galten Traumtexte lange Zeit als Gegenstand der Literaturwissenschaft.

Die nach wie vor wichtige Frage, auf welche Wirklichkeit Traumtexte verweisen, führt zu einer weiteren Erklärung, warum Träume und Traumtexte in der Geschichtswissenschaft bisher eher wenig beachtet wurden. Seit dem frühen 20. Jahrhundert kommt nach tiefenpsychologischen Interpretationen die unkontrollierbare Macht des Unbewussten in Träumen zum Ausdruck. Traumdeutungen wurden eine Domäne der Psychoanalyse, zu der die deutschsprachige Geschichtswissenschaft – bis auf wenige Ausnahmen – eine allenfalls distanzierte wissenschaftliche Beziehung unterhielt.³ Auch in den verschiedenen Schulen und Strömungen der Psychoanalyse wurde das Verhältnis der Psychoanalyse zur Wissenschaft und zu den Universitäten als eine spannungsreiche Angelegenheit diskutiert.⁴ An der Gründungsfigur der psychoanalytischen Bewegung, Sigmund Freud, scheiden sich bis heute die Geister, wie beispielsweise die aktuelle Debatte in Frankreich zeigt.⁵ Die bisher eher geringe Benutzung von Träumen als Quellen der Geschichtswissenschaft ist nicht zuletzt auch auf Interpretationen der klassischen Traumlehre nach Sigmund Freud und Carl Gustav Jung zurückzuführen, die die Historisierung von Träumen implizit verwerfen.⁶ Freud wie Jung weisen zwar auf die Analogie zwischen Traum und Mythos bzw. Sagen und Märchen hin und deuten damit die kulturelle Bedeutung von Träumen an. Doch vor allem Jung hebt bei seinem Blick in die Vergangenheit und seiner Auseinandersetzung mit kulturell relevanten mythologischen Stoffen vor allem deren Kontinuität und Langlebigkeit hervor.

Mein Ausgangspunkt ist die Frage, in welcher Weise Träume Quellen der europäischen Kulturgeschichte sein können, und vor allem interessiert mich, wie Subjektivität in ihrer historischen Entwicklung rekonstruiert werden kann. Die Historisierung von Subjektivität ist für die Perspektiven der Kulturgeschichte, der Geschlechtergeschichte, der Historischen Anthropologie und der Selbstzeugnisforschung zentral; sie alle setzen sich auch mit den Dimensionen einer erfahrungszentrierten Geschichte auseinander. Erfahrung als Sinnbildungsprozess, der auf subjektiven Erlebnissen beruht, hatte lange Zeit zu Unrecht das Image größerer Authentizität.

Konzepte, die auf der Nichthintergebarkeit der körperlichen und lebensweltlichen Erfahrung beharren, gelten mittlerweile als wissenschaftliche Auslaufmodelle. Die Frage, wie Subjektivität historisiert werden kann, lässt sich besonders gut an Traumniederschriften bearbeiten. Auf der Grundlage von 21 niedergeschriebenen Träumen über Sterben und Tod aus dem späten 18. und dem 19. Jahrhundert soll hier gezeigt werden, wie Träume als Katalysatoren für Entwürfe des Selbst wirken: In den Traumniederschriften kommt die Vorstellung eines „inneren“ Selbst zum Ausdruck.⁷ Nach einem Überblick über geschichtswissenschaftliche Untersuchungen über Träume und einer Skizzierung des gelehrten Traumdiskurses seit dem späten 18. Jahrhundert sollen Traumerzählungen im Rahmen einer dichten Beschreibung aus kulturhistorischer Perspektive interpretiert werden.

Traumerzählungen in der Geschichtswissenschaft

Im Unterschied zu vielen klassischen Traumdeutungen aus der Psychoanalyse konzentrieren sich geschichtswissenschaftliche Untersuchungen vor allem auf den historischen Wandel des Traums. Wie in den verschiedenen Schulen und Strömungen der Psychoanalyse im 20. Jahrhundert interpretieren auch Geschichts- und Kulturwissenschaftler/innen Träume in durchaus unterschiedlichen Perspektiven. Träume und Sterbevisionen werden in der Forschung zur Geschichte der Frühen Neuzeit, aber auch des Mittelalters seit längerem untersucht. Aus Forschungen über die spätmittelalterliche Frauenmystik wissen wir, dass dort Träume und Traumvisionen kaum von Visionen unterschieden werden können. Aus Nonnen- und Gnadenviten von Dominikanerinnen sind einige Bedeutungsebenen der Traumvisionen aus dem 14. Jahrhundert bekannt. Sie gelten als Form der Offenbarung und als legitimes Medium im Austausch zwischen Gott und den Menschen. Wurden Texte der Frauenmystik zunächst auch als Ergebnisse einer misslungenen Sublimierung oder einer Vermischung von Mann und Gott gedeutet, wird der weiblich-christliche Diskurs der Mystik heute auch anders interpretiert. Innerhalb eines dominanten logozentrischen Diskurses kommen in der Frauenmystik auch extreme Körpererfahrung und nicht mehr sagbare Erfahrungen des ekstatischen Subjektes zum Ausdruck. Traumniederschriften bieten aus dieser Perspektive die Möglichkeit, den an Spiritualität orientierten Prozess der Erfahrung zu untersuchen.⁸

Hier aber interessiert nicht so sehr die Frage, ob Träume ‚authentisch‘ oder ‚fiktional‘ sind, sondern die Tatsache, dass die Träumenden und die für die Niederschriften Verantwortlichen diesen Narrationen verschiedene Bedeutungen zumaßen. Durch die Kontextualisierung der zeitgenössischen Trauminhalte lassen sich Mentalitäten, kulturelle Traditionen und Weltbilder darstellen.⁹ Sie ermöglichen nicht

nur die Interpretation spezifischer Erfahrungsprozesse im Mittelalter, sie geben auch kollektiven Mentalitäten und Individualisierungsprozessen Ausdruck. Seit dem Spätmittelalter war die Entwicklung des Traums eng mit der Welle der Jenseitsreisen und der zunehmenden Bedeutung der individuellen Beurteilung nach dem Tod verbunden.¹⁰ Formen der Selbstwahrnehmung im Mittelalter können allerdings nicht mit ‚modernen‘ Formen von Individualität gleichgesetzt werden. Sie waren religiösen Paradigmen verpflichtet und vor allem in Kontexte sozialer Gruppenzugehörigkeit eingebunden.¹¹ Die Relevanz der Debatten um Traumerzählungen für die Entwicklung bürgerlicher Identitätsfindung im späten 18. Jahrhundert ist bekannt.¹² Es ist daher wichtig zu erkennen, dass Formen der Individualität, Selbstwahrnehmung und Selbstbeschreibung keine Erfindung des 18. Jahrhunderts sind.

Aus anderen Perspektiven handelt es sich bei Traum-Texten um Quellen, die vor allem die Metamorphosen des kulturell Verdrängten zum Ausdruck bringen. Träume drehen sich auf verschlüsselte Weise um das Verdrängte und Unterdrückte einer Kultur und Epoche.¹³ Eine weitere Möglichkeit ist es, die textimmanenten Funktionen von Traumerzählungen innerhalb frühneuzeitlicher Selbstzeugnisse zu ergründen: In Autobiographien erzählte Träume werden tendenziell mit bestimmten Ereignissen in Verbindung gebracht, letztlich werden hier also nicht Träume, sondern Ereignisse durch Träume gedeutet. Tagebücher dagegen ermöglichen häufig die Sammlung von Träumen, die auf spätere Ereignisse bezogen werden.¹⁴ Für die Frühe Neuzeit muss darüber hinaus die große Bedeutung divinatorischer Träume hervorgehoben werden. Dieser Befund zeigt, wie wenig zwischen den Wirklichkeitsräumen in Träumen und den Räumen außerhalb von Träumen unterschieden wurde. Frühneuzeitliche Träumerinnen und Träumer sahen nicht nur ihre Zukunft voraus, sondern sie beeinflussten durch Träume auch ihre Gegenwart und führten Ereignisse herbei.¹⁵ Insbesondere aus wissenschaftshistorischer Perspektive lässt sich am gelehrten Traumdiskurs der Interpretationsprozess von Träumen als Medium göttlicher Prophezeiungen zum Spiegel der Seele und zur Ausdrucksform des Unbewussten nachzeichnen.

Gelehrter Traumdiskurs im 18. Jahrhundert

Dass sich im Lauf des 18. Jahrhunderts in der Auslegung von Träumen ein folgenreicher Wandel vollzieht, lässt sich auch an der Entwicklung des gelehrten Traumdiskurses erkennen. In dessen Verlauf nimmt die Bedeutung divinatorischer Träume ab. Der Traum wird zum Spiegel der Seele und zum Instrument der Selbsterkenntnis. Im Zentrum gelehrter Traumtheorien des 18. Jahrhunderts steht die Frage nach der physiologischen Quelle des Traumes. Julien Offray de La Mettrie schrieb in sei-

nem Werk *L'homme machine* (1748) von der Steuerung der Traumtätigkeit durch körperliche Erregungszustände. Die Imagination bleibt zwar ausschlaggebend für die Traumproduktion, doch als Voraussetzung gelten physiologische Prozesse. Auch aufgeklärte Ärzte nahmen den Traum in den Blick. So galt dem Arzt Johann August Unzer der Traum als unvollkommener Schlaf. Nach seinem Körpermodell sind die vom Gehirn gesteuerten Nervensäfte verantwortlich für leiblich-seelische Prozesse, also auch für die Träume. Während der Schlafphasen werden diese Nervensäfte neu produziert und bei geistiger Aktivität über die Blutbahnen ausgeschieden.¹⁶ Der Entwurf eines von Naturströmen durchzogenen Körpersystems des Menschen, das die Wahrnehmungen steuert, klingt noch im Mesmerismus des frühen 19. Jahrhunderts und der von Franz Anton Mesmer eingeführten Behandlungsmethode des Magnetisierens an.¹⁷ Unzer wie auch der Mesmerismus stehen in der Tradition der Humoralpathologie. Hier verweisen unterschiedlich rasch zirkulierende Säfte des Nervenapparates auf die Ordnung der Elemente, deren Eigenschaften den Aufbau des seelischen Individuums prägen. Erst die physiologischen Einsichten aus Albrecht von Hallers *Elementa physiologiae* (1757–66) überwinden die Nervensaft-Theorie, setzen sich als Erkenntnisse jedoch nur langsam in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durch. Zugleich gelten Träume in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als Raum der Bewusstseinsabstinenz. Mit Bezug auf die „dunklen Vorstellungsinhalte“ (*perceptiones obscurae*) bei Leibniz beschreibt der Schweizer Philosoph Johann Georg Sulzer die „unordentliche“ Gedankenfolge im Traum. Er führt sie auf die Abwesenheit von Vernunft und Bewusstsein im Traum zurück; zugleich gestalte der Traum Räume jenseits von Identität und Individualität.¹⁸

Nun lässt sich zu Recht fragen, warum sich der Traum in der deutschsprachigen aufklärerischen Öffentlichkeit zum Inbegriff des Anderen der Vernunft und gleichzeitig zu einem so heftig diskutierten Phänomen entwickelt hat. Der von medizinischen, theologischen und philosophischen Experten gestaltete Traumdiskurs lässt sich auch als Prozess begreifen, in dem innerhalb der bürgerlichen Öffentlichkeit im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts über Mittel, Wege und Inhalte von Menschen- und Selbsterkenntnis debattiert wurde. Die Vision aufklärerischer Selbsterkenntnis und das Ideal eines autonomen mündigen Subjekts brachten zugleich die ‚Nachseiten‘ und Erfahrungen ans Licht, die nicht ohne Weiteres in einen Diskurs der Vernunft eingeordnet werden konnten. Die Entwicklung bürgerlicher Identitätsfindung in der Aufklärung führte unter anderem dazu, das Abweichende zu beobachten, zu vermessen und zu kontrollieren.¹⁹ Ein wichtiges Forum im Verständigungsprozess über bürgerliche Identität bildete das von Karl Philipp Moritz herausgegebene *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783–1793). Diese Sammlung von Texten über seelische Erfahrungen umfasst auch eingesandte und veröffentlichte Traumniederschriften. Doris Kaufmann interpretiert sie als Texte, die soziale und kultu-

relle Beziehungskonstellationen, Wünsche und Spannungen festhalten. Beispielsweise berichtet eine Reihe von Autoren in ihren Traumtexten von der großen Angst vor einer völligen Auflösung und Entgrenzung des Ichs. Letztlich gehe es, so Kaufmann, wie bei allen Texten im *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, auch bei den veröffentlichten Traumerzählungen um die Frage nach der Grenze zwischen akzeptiertem und deviantem Verhalten.²⁰

Als Objekt der wissenschaftlichen Reflexion bleiben Träume noch in der Romantik aktuell und erfahren eine eindeutige Aufwertung. Zum ersten Mal erwacht ein ausgeprägtes Interesse für Traumbilder und die universelle Symbolsprache des Traumes, eine Tradition, an die im frühen 20. Jahrhundert Sigmund Freud, noch deutlicher aber wohl Carl Gustav Jung anknüpfen werden. Im wissenschaftlichen Diskurs der Romantik wird der Traum als Welt der Überschreitung und Entgrenzung begriffen. Aus dieser Zeit stammt die Nähe und assoziative Verknüpfung von Schlaf und Tod. Bei Schlegel, vor allem aber bei Novalis entsteht der Entwurf vom Traum als Idealbild erfüllter Individualität und als Modell der Psyche. Dass im Traum und im Schlaf die bewusstlosen Anteile der Seele überwiegen, arbeitete insbesondere der Arzt und Maler Carl Gustav Carus in seiner 1846 publizierte Studie *Psyche* heraus. Carus definierte Psychologie erstmals als Wissenschaft von der Entwicklung der Seele vom Unbewussten zum Bewussten.²¹ Wissenschaftshistorisch liegt die Bedeutung romantischer Traumentwürfe darin, die Unterscheidung zwischen Ich und Welt aufzuheben. Die damit verbundene Vorstellung einer Dezentrierung des Bewusstseins und des Subjekts wird allerdings nicht als defizitärer Modus menschlicher Existenz bewertet, sondern als Voraussetzung seelischer Individualität und die Möglichkeit der Individuation.

Erst in den 1860er Jahren erschienen weitere wichtige Untersuchungen zur Traumforschung, etwa Karl Albrecht Scherners *Das Leben des Traums* (1861) und seine Interpretation der psychischen Aktivität, die sich in der Symbolsprache des Traums unmittelbar ausdrücke. In dasselbe Jahrzehnt fällt auch die Veröffentlichung von Alfred Maurys *Le sommeil et les rêves* (1861) und die Studie *Les rêves et les moyens de les diriger* (1867), in der Marquis Hervey de Saint-Denis eigene Träume interpretiert.²² Diese beiden Werke waren grundlegend für die Traumtheorie Freuds, der die Träume in seiner auf 1900 datierten *Traumdeutung* als den „Königsweg zum Unbewussten“ darstellte.

Träume und die Psychologie des Unbewussten

Freuds Traumdeutung markiert aus verschiedenen Gründen einen Einschnitt in der Theorie der Träume und ihrer Deutung. Im Unterschied zu antiken Traditionen der

Trauminterpretation²³ und zu Traumdeutungen aus dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit, in denen Träume stets Vermittler zwischen der Gegenwart und der Zukunft sind, verweisen die Träume seit Freud in die Vergangenheit und ermöglichen eine Analyse der psychischen Struktur der Träumenden. In der *Traumdeutung* (1900) führt Sigmund Freud die Wunscherfüllung als Wesen des Traums ein.²⁴ Er unterscheidet einen dem Unbewussten zugeordneten latenten Trauminhalt und einen manifesten Trauminhalt auf der Ebene des Bewusstseins. Erst durch die Modifizierung mittels Traumarbeit – Verschiebung, Verdichtung, Symbolisierung, Dramatisierung – lässt sich ein Traum als manifeste Trauminhalt aus dem Bereich des Bewussten erinnern. Gelingt es, den latenten Trauminhalt zu interpretieren, führt dieser zu einer Kindheitserinnerung zurück, die einen unerfüllten Wunsch aus jener Zeit repräsentiert. Nach Freud ist daher jede Trauminterpretation in dreifacher Hinsicht auf der Spur einer Regression: vom Bewussten zum Unbewussten, als zeitliche Regression von der Gegenwart in die Kindheit und als formale Regression von der sprachlichen Stufe auf jene der bildlichen und symbolischen Repräsentation.²⁵ Freuds Methode und Theorie der Traumdeutung wies nicht nur der Psychotherapie einen Weg, Träume zu interpretieren, sie gilt auch als wichtiger Schritt, um die Psychoanalyse als Psychologie des Unbewussten im 20. Jahrhundert zu etablieren.

Materialgrundlage

Zweifellos dürfen Historikerinnen und Historiker nicht vergessen, dass sie keinen Zugang zu den Träumen selbst haben, sondern nur zu den überlieferten Traum-Erzählungen. Im Unterschied zur Traumdeutung in der Psychoanalyse wissen sie nichts über die Assoziationen, welche die Erzähler/innen ihren Träumen hinzufügen. Ob man auf der Grundlage überlieferter Traumtexte Rückschlüsse auf das jeweils Unterdrückte und Verdrängte einer Epoche ziehen kann, wage ich zu bezweifeln.²⁶ Für eine geschichtswissenschaftliche Interpretation der Träume scheinen mir hingegen die Texttraditionen und innertextuellen Bezüge in den Selbstzeugnissen entscheidend, auch die Frage nach der Wirklichkeit, auf die sich Diaristen in ihren Träumen und Visionen beziehen. Tagebücher aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und aus dem 19. Jahrhundert zählen zu jenen Texten, in denen wiederholt Traumniederschriften zu finden sind.

Die hier untersuchten Traumniederschriften stammen aus Tagebüchern von 70 Verfassern, darunter 33 Autoren und 37 Autorinnen.²⁷ Dreizehn Autorinnen und Autoren haben insgesamt 21 Sterbevisionen und Träume im Kontext von Sterben und Tod niedergeschrieben.²⁸ Da ein Tagebuch Literalität voraussetzt, wundert es nicht, dass die Mehrheit der Autoren und Autorinnen aus dem gebildeten, über-

wiegend akademischen Bürgertum protestantischer und katholischer Konfession stammt. Insbesondere auch die schreibenden Frauen gehören zum gebildeten Bürgertum und zum Adel. Trotz der durchaus heterogenen Materialgrundlage lässt sich erkennen, dass alle Traumniederschriften um Selbst- und Subjektentwürfe kreisen. Diese Sterbevisionen und Träume um den Tod sind eng mit der Frage nach der eigenen Identität verknüpft. Die Niederschriften unterstreichen nicht nur die kulturelle Prägung dieser Träume aus einem westeuropäischen Kontext. An ihrem Inhalt lässt sich auch erkennen, welche Mythen, Bilder und Figuren Veränderungen unterlagen und zu einer bestimmten Zeit psychische Relevanz hatten.²⁹ Letztlich gewähren sie auch Einblick in Deutungsmuster individueller Menschen im ambivalenten Bedeutungskontext von Normen und Wünschen, Idealen und Ängsten. Im Zentrum stehen verschiedene Motive und Themen: Träume und Visionen über die Auferstehung und das Jüngste Gericht und Berichte über verstorbene Angehörige, die im Traum erscheinen. Immer wieder ist auch vom Leben als Schatten und vom Leben als Traum die Rede.

Vanitas: das Leben als Traum

In vielen Tagebüchern aus dem 18. Jahrhundert stößt man nicht nur auf das Bild vom Leben als Schatten, sondern auch auf die Vorstellung vom Leben als Traum oder Schlaf. Der Schweizer Arzt und Anatomieprofessor, ein Ratsmitglied der Stadt Bern, Albrecht von Haller (1708–1777), notiert 1744 in seinem Tagebuch, dass auch das „glückliche Leben nichts als ein schwerer Traum ist, den die Ewigkeit enden wird.“³⁰ Trotz des Glücks, das die irdische Existenz in Hallers Aussage verspricht, erweist sich das Leben auch als Alptraum, aus dem man erst im ewigen Leben erwacht. Das Leben als Traum taucht auch in den Tagebüchern des reformierten Garnhändlers, autodidaktisch Schreibenden und späteren Schriftstellers aus Wattwil in der Schweiz, Ulrich Bräker (1735–1798), auf. Wie Albrecht von Haller bezieht sich Bräker durch den Vergleich des Lebens mit der Kürze und Flüchtigkeit eines Traums auf eine weit verbreitete rhetorische Figur des Barockzeitalters. Am 8. März 1772 formuliert er:

„fahrt nur fort, ihr meine sinnen, küsset eüch in süsem traum: aber wüsst ihr müst von hinnen, glaubt die welt vergeht wie schaum: nach dem schlaff werd ich erwachen, wan ich schlaff im tode ein alsdan wird ich deise sachen; die nur eittelkeiten sein, sehen erst ihr falscher schein.“³¹

Neben dem Moment des Erwachens und der Erweckung klingt in den Tagebuchauschnitten Hallers und Bräkers die Flüchtigkeit des Traumphänomens als *vanitas* an.

Das bekannteste europäische Beispiel eines Vergleichs des menschlichen Lebens mit einem Traum ist das Versdrama Pedro Calderón de la Barca (1600–1681) *La vida es sueño*. Allerdings macht Calderón de la Barca weniger die Kürze des Lebens zum Thema als ein Verwirrspiel von Traum-Trug und Wirklichkeit, von vorgetäuschten und tatsächlichen Träumen.³² Ob sich Bräker mit den Gedichten Calderón de la Barca beschäftigt hat, ist nicht bekannt. In seiner Tagebucheintragung vom März 1772 greift er jedenfalls einen zentralen Aspekt des Vanitas-Topos auf, und zwar die Vorstellung einer spezifischen zeitlichen Struktur. Der Vanitas-Topos, der insbesondere die Literatur und die bildende Kunst des Barock geprägt hat, ist nicht nur eine schlichte Konfrontation mit dem Thema menschlicher Vergänglichkeit. Schlüsselement des Vanitas-Topos ist nicht die Linearität von Zeit, sondern ihre Simultaneität: Die Zukunft ist in der Gegenwart stets präsent. So scheinen in Bräkers Textpassage der Traum, der darauf aufmerksam macht, dass die Welt wie Schaum vergeht, und der Schlaf des Todes, der alle Eitelkeiten der Welt offenbart, eins zu sein.

Während in den Gedanken Hallers und Bräkers die Verbindung zwischen Traum und Tod mit religiösen Deutungsmustern konnotiert, in der Rhetorik des Barock zum Ausdruck gebracht und als Teil der Wirklichkeit begriffen wird, charakterisiert Bräker im letzten Textausschnitt den Traum als einen von der Wirklichkeit gelösten Erlebnisraum. Eine vergleichbare Vorstellung von Träumen als einem spezifischen Erlebnis- und Erfahrungsbereich der Wirklichkeit lässt sich in den deutlich säkularen Niederschriften Georg Christoph Lichtenbergs aus den 1770er Jahren finden. Dort liest man ein regelrechtes Traum-Plädoyer:

„Ich empfehle Träume nochmals; wir leben und empfinden so gut im Traum als im Wachen und sind jenes so gut als dieses, es gehört mit unter die Vorzüge des Menschen, dass er träumt und es weiß. Man hat schwerlich noch den rechten Gebrauch davon gemacht. Der Traum ist ein Leben, das, mit unserm übrigen zusammengesetzt, das wird, was wir menschliches Leben nennen. Die Träume verlieren sich in unser Wachen allmählich herein, man kann nicht sagen, wo das Wachen eines Menschen anfängt.“³³

An der explizit umgekehrten Formulierung vom Traum als Leben lässt sich nicht nur eine Abkehr vom frühneuzeitlichen Vanitas-Gedanken erkennen. Auch steht nun die Grenze zwischen Wirklichkeit und Traum innerhalb des menschlichen Lebens im Vordergrund, nicht mehr das Erwachen und die Grenze zum christlichen Jenseits.

Das Lebensende in Träumen

War die Grenze zwischen Gebeten, Meditationen und Visionen in den Tagebüchern der ersten zwei Drittel des 18. Jahrhunderts noch fließend, kennzeichneten die Schreibenden in den Eintragungen im Laufe der 1770er Jahre Träume auch explizit als Träume. Von der Auferstehung zu träumen ist ein wichtiges Sujet innerhalb der überlieferten Träume. Diese Träume kreisen insofern um die Frage der individuellen Identität, als besonders das Problem des Zustands nach dem Tod aktuell war. Der württembergische Pietist Philipp Matthäus Hahn schrieb 1776 über seinen Traum:

„Geträumt von dem innern Menschen wegen gestrigem Gespräch; die Hauptsache sey ein innerer Lichtsmensch; der müsse aus dem Fleisch und aus der Finsternis durch Kampf und Leyden des Fleisches leiblich und massiv werden und körperliche Theile anziehen, welche aber mit Licht durchdrungen und himmlisch gemacht sind. Dazu ist der Geist des Fleysches Jesu der Anfang und das Ferment. Bei Schwachen ist solcher Lichtsmensch nach dem Tod ohne eigene eigene Kraft wie ein neugebohrnes Kind. Bey andern ist er stärker und geistlicher wie Schatten gegen einen Körper oder wie Luft gegen Wasser.“³⁴

Im eigentlichen Traum geht es um den „innern Menschen“, den Hahn mit dem Inhalt eines vorausgegangenen Gesprächs in Verbindung bringt und ausführt. Die Träume zum Thema Lebensende und Wiedergeburt scheinen eng mit Hahns Metaphysik in Verbindung zu stehen. Während seiner Zeit als Pfarrer in Kornwestheim seit 1769 beschäftigte sich Hahn neben seinen mechanischen Forschungen und der Gemeindegarbeit auch mit der Veröffentlichung theologischer Schriften. Dazu gehörten seit 1774 Druckpredigten und ein *Confirmations-Büchlein*. Er arbeitete an einer Übersetzung des Neuen Testaments und an theologischen Schriften, in denen er seine Lehre von der Wiedergeburt, vom „himmlischen Fleisch“ und vom „neuen Menschen“ ausarbeitete.³⁵ Hahns Träume spiegeln seine theologischen Reflexionen nicht auf eine schlichte Weise. Vielmehr scheint es so zu sein, dass er seine theologischen Überlegungen in den Träumen verarbeitete. Dass Hahn in seinen theologischen Schriften häufig in Bildern dachte und eine bildreiche Sprache abstrakten theologischen Kategorien vorzog, ist bekannt.³⁶ Möglicherweise stammen daher auch umgekehrt verschiedene Ideen aus seinen Traumvisionen. Der in der Traumniederschrift erwähnte „innere Lichtsmensch“ erinnert an Hahns Auferstehungslehre. Hahn glaubte an einen „göttlichen Lichtschein“, einen „Samen“ in jedem Menschen, den es zu entdecken galt. In einer seiner Predigten schrieb er über christliche Nächstenliebe und das Vorbild Gottes:

„(...) durch oft wiederholtes Tun müssen wir das Tun lernen und anfangs uns oft zwingen, bis uns zur Natur und Gewohnheit werde, nach dem Bilde Gottes zu wandeln und an dem Nächsten in allen Umständen seinem Bedürfnis zu handeln wie der Samariter. Da ist das ewige Leben alsdann herrschend in uns. Der Same Gottes, der neue Mensch aus Gott geboren, hat einen unverweslichen Leib und Bestandwesen aus den unser Fleisch durchscheinenden Lichteskräften Gottes erlangt, also dass den aus dem göttlichen Samen des Wortes mitten im Fleisch aufgewachsenen neuen Menschen kein Tod töten und keine Hölle auflösen kann.“³⁷

In seiner Traumniederschrift treibt ihn besonders die Frage nach dem Zustand des individuellen Leibes um. So setzt Hahn fort:

„Die Sensoria auf das Himmlische sind einigermaßen eröffnet. Man kann Zunge, Hände, Füße, Augen und Ohren brauchen. Bey der Auferstehung stehen wir zwar im Fleisch auf, soweit wir in dem Leben gekommen sind, fangen wir wieder an mit dem Unterschied, das bey Gläubigen alsdann kein Tod mehr stattfindet, sondern ohne Tod unser Fleysch vollends in den Geist erhöht wird. Bey andern folgt der zweite Tod, darum es Auferstehung des Gerichts heißet und bey jenen des Lebens.“³⁸

An der vollständigen, auch leiblichen Identität im Jenseits besteht für Hahn kein Zweifel. Denn dass

„aber Gott uns wieder so darstellen kann, wie wir vorher gewesen, so handtastlich und körperlich als jetzt, das zeigt das Wort Palingenesia Matthäus 19 (28) und die Apokatastasis. Der uns gemacht hat und aus dem Unsichtbaren ins Licht gebracht hat, kann uns wieder dahin bringen; und das er es thun wird, das erfordert die Wahrheit seines Wortes und Verherrlichung seinen Sohnes.“³⁹

Der „Lichtsleib“ spielt auch in einem weiteren Traum Hahns über Tod und Auferstehung aus dem Jahr 1777 eine wichtige Rolle. Hier tauchen auch Vorstellungen aus Hahns Lehre von den Lebensstufen auf. Am 30. Juli notiert er:

„Geträumt, es habe mir jemand ein Gläßlein voll Wasser gegeben, um da hineinzu sehen, in welchem ich dann ein schönes, kleines Bäumlein nicht von grob irdischer Materie, sondern von subtilen Lichtsleib ganz weis gesehen, welches aus einem Stück von unserer irdischen Weltmaterie aufgewachsen war und, so bald man solch Stück aus dem Wasser zog, nicht mehr zu sehen war; im Wasser aber alsdann sichtbar wurde, sich ausdehnte und formirte wie der Arbor philosophicus.“⁴⁰

Mit dem Hinweis auf den „Lichtsleib“, der bei ihm auf das Thema Wiedergeburt verweist, beschreibt Hahn einen Vergeistigungsprozess von grob irdischer Materie bis

hin zu einem Bild, das er im Traum mit dem „Arbor philosophicus“ vergleicht. Dieses Traumbild erinnert an die Entwicklung der Seele im Kontext von Hahns Vorstellung des „neuen Menschen“. Demnach ist nach dem Sündenfall ein geistlicher Teil der menschlichen Seele unberührt geblieben. Durch diesen allerinnersten Teil der Seele, den Hahn auch als „Seelenfünkeln“ oder als „Samen Gottes“ in jedem Menschen bezeichnet, besteht die Möglichkeit, das Fleisch zu vergeistigen.⁴¹

Aus Hahns theologischen Schriften wissen wir, dass aus seiner Perspektive der Mensch die dritte und höchste Lebensstufe erreicht hat, wenn er „durch und durch“ wiedergeboren ist und nach Hahn damit zum „Geistmenschen“ wird. Dieser Phase geht die erste Lebensstufe voraus, die Hahn mit dem Leben eines Kindes im Mutterleib vergleicht und an die Toten aus seinem Traum erinnert, die vor der Wiederbelebung und dem geistigen Reifungsprozess im Meer der Toten wie „Kinder im Mutterleib“ liegen. Die zweite Lebensstufe gleicht dem Leben eines neugeborenen Kindes.⁴² Die Offenbarung des Johannes, die Hahn in seinem Traum explizit nennt, spricht in Kapitel 20 vom Tausendjährigen Reich und vom Weltgericht und dessen Urteilkriterien. Dort heißt es:

„Und ich sah einen großen, weißen Thron und den, der darauf saß; vor seinem Angesicht flohen die Erde und der Himmel, und es wurde keine Stätte für sie gefunden. Und ich sah die Toten, Groß und Klein, stehen vor dem Thron, und die Bücher wurden aufgetan, welches ist das Buch des Lebens. Und die Toten wurden gerichtet nach dem, was in den Büchern geschrieben steht, nach ihren Werken. Und das Meer gab die Toten heraus, die darin waren, und sie wurden gerichtet, ein jeder nach seinen Werken.“⁴³

Die Genesis und die Offenbarung des Johannes scheinen eher Assoziationen zur weiteren Verbindung von Schöpfungsgeschichte, Wiedergeburt und Wasser und Hahns genuin eigenem theologischen Denken zu sein. Es ist bekannt, dass Hahns theologische Lehren und eigensinnige Interpretationen nicht überall in der Kirche auf Gegenliebe stießen. Insbesondere Hahns Endzeitlehre, aber auch seine Dreieinigkeitslehre und Christologie sowie seine Übersetzung des Neuen Testaments führten 1781 zu einem Verfahren vor dem Konsistorium, das Erwerb und Lektüre von Hahns Werk verbot.⁴⁴ Interessant an den Traumniederschriften sind die Irritationen, die die Traumbilder hervorrufen. Denn Hahn formuliert, er wisse „also nicht, ob mein Traum wahr oder eine Berückung ist.“⁴⁵

Das Thema der körperlichen Integrität und Unversehrtheit im Jenseits finden wir auch in einer Traumniederschrift von Franziska von Hohenheim aus dem Jahr 1780. Im Unterschied zum pietistischen Pfarrer Hahn, bei dem eine enge Verknüpfung von Traumbildern und eigener theologischer Lehre offensichtlich ist, hält die vom Pietismus beeinflusste Franziska von Hohenheim (1748–1811) die besondere

Befriedigung über diesen Traum fest. Ihre Traumniederschrift stellt unter anderem die körperliche Identität im Jenseits dar:

„mir träumde, Wie Wan mich Christus der Herr Bey der Hand faßte u. ich darieber so ruhig durch einen fenstern Gang Geng, wo es dan wahr, wie wan ich in die Biblioteg Kam, u. da ein Buch aufgeschlagen sa, worauf zwey Schieffe mit farben Gezeichnet wahren, das underste mit Personen angefülld wahr, die zur linken gehen solden, worauf ich allerley Stände wahr nahm; das obre Schieff aber mit ehben so fiel menschen angefülld wahr, die zur rechten stehen solden.“⁴⁶

Die Traumbilder erinnern an das „Buch des Lebens“ und die Vorstellung vom individuellen Urteil vor dem Letzten Gericht, scheinen aber auch die Fortsetzung eines glücklichen Ehelebens im Jenseits zu versprechen:

„Da wußte ich mich niecht mer recht zu Besennen, wie ich von diesem Buch weg Kam. Das obre Schieff war gantz hell glentzend, u. nach diesem so wahr es, wie wan ich auf einer Wiessen geng mit dem Herzog, u. man die Sonne durch die Büsch u. Welder, die auch auf dieser Wiesen wahren, ankommen sahe; der gantze Horitzond wurde hell, u. da weiß ich mich auch wieder niecht recht zu Besennen, wie es als wahr. Es sind aber noch mer Bielder im Traum vorkomen, die ich aber wachend niecht mehr zusammen fenden Konde, außer noch dieses, daß auch im Zemer ich an des Herzogs Ihrer Brust lag, wo die Läden zu wahren, u. man allerorden die aufgehende Sonne durch die Läden durch Brechen sahe.“⁴⁷

Die Wiederbegegnung von Familienmitgliedern im Jenseits ist in protestantischen Vorstellungen vom ewigen Leben seit dem späten 18. Jahrhundert durchaus keine Seltenheit.⁴⁸ Hohenheims Freude über die Vereinigung mit ihrem Mann „in alle Ewigkeit“ lässt sich vermutlich auch vor dem Hintergrund ihrer Biographie interpretieren. Franziska von Hohenheim war die zweite Frau von Herzog Karl Eugen von Württemberg. Zum Zeitpunkt der Traumdatierung 1780 war ihre erste Ehe mit Freiherrn Friedrich Wilhelm Leutrum von Ertingen 1772 bereits geschieden worden, während eine Scheidung von der ersten Ehefrau Karl Eugens, Elisabeth Friederike Sophie von Brandenburg-Bayreuth, für den Katholiken Karl Eugen nicht möglich war. Die Eheschließung 1785 war erst nach dem Tod seiner ersten Frau möglich und mit vielen Hürden verbunden. Denn diese Ehe mit einer geschiedenen Protestantin erkannte der Vatikan erst 1791 an. Franziska von Hohenheim konnotiert diesen Traum mit ihrem Weg vor das Weltgericht und mit ambivalenten Gefühlen. Sie begreift ihn als einen frommen Appell, Christus auf dem rechten Weg zu folgen:

„Ich schetze mich dieses Traumes unwürtig, u. spiere ein Inniges Sanftes Vergnügen u. Seelig Keidt, wan ich mir die Leitong durch den Gang vorstelle; es soll mir auch eine ermahnung sein, Gott immer mer u. mer vor augen u. im Hertzen zu haben, u. in Seinem liecht zu Wandlen; O, Gott schencke mir darzu Kräffde, von mir selbst kann ich gar niechts, Ergreife mich mit deiner Hand, daß ich dir folge, u. stelle mich Einstens um Jesu Christi Wiellen aus Gnaden zu deiner rechden, so wird ich dich dan in deinem liechte vor deinem Trohne, mit allen Engeln u. Auserwelten immer u. Ewiglich loben u. Preisen Amen.“⁴⁹

Auch in den Tagebüchern des Mediziners und Professors für Physik, Gustav Theodor Fechner (1801–1887), findet sich 1865 die Niederschrift eines Traumes über den christlichen Himmel. Fechner schreibt hier den Traum des Schwiegervaters seines Freundes, des Philosophen Christian Hermann Weisse (1801–1866), nieder. Richter habe geträumt, er

„kommt an die Himmelstür, wird eingelassen, legt seine Hülle ab und sieht andre Seelen ohne Hülle im Himmel umherfliegen. Nun heißt es: Der liebe Gott wird kommen. Es geht eine Thür auf, und Gott wird 8spännig, von 8 Engeln, auf einem Thron hereingefahren. Er hat ein Mützchen auf, einen Purpurmantel um, keinen Bart, und sieht sehr freundlich aus. Voran gehen Engel mit Posaunen um, welche blasen ‚Lotte ist todt‘. Dann wird er wieder zu einer andern Thür herausgefahren. Richter sieht durch die Thür ihm nach; und sieht da auch Seelen in einem andern Raume. Jetzt fängt ihn an zu hungern; er legt seine Hülle wieder an, und fällt aus dem Himmel auf einen Birnbaum herab.“⁵⁰

Über die Motive Fechners, diesen Traum aufzuschreiben, lässt sich nur spekulieren. Obwohl er explizit auch die Vorbehalte des Träumers festhält, da der alte Richter diesen Traum nicht selbst habe erzählen wollen, notiert er dessen Traum. Zugleich kommentiert er, Richter habe „nicht viel Glauben an die himmlischen Dinge.“⁵¹ Ob der Traum als ein abschreckendes Beispiel eines auch ironischen Traumes gedeutet oder als Hinweis auf das psychische Eigenleben der Traumaktivität gelesen wird, bleibt hier offen.

Geister und Untote im Traum

Im Tagebuch des Philipp Matthäus Hahn ist eine regelrechte Traumserie über die verstorbene Ehefrau erhalten. Offenbar in der Rückschau notiert er 1775 einen Traum, den er ein paar Tage vor dem Tod der Ehefrau gehabt habe, von einem dunklen Gewitter und einem schönen Frühlingsgarten mit einem „jungen Bäumlein“, während sie ihm ein Jahr zuvor „schwarz“ und mit „braune(n) Flecken im Ange-

sicht“ im Traum begegnet sei.⁵² Nach ihrem Tod schreibt er über sein großes Bedauern und die Betrübnis, die er empfinde und träumt, er

„habe sie gesehen in einem Wirthaus einer großen Statt in einem langen Zimmer vorne bey der Thüre unter vielen Menschen. Das Zimmer war so vollgestopft, das ein Mensch am andern stund. Ich wollte sie mitnehmen. Sie wollte nicht gern mitgehen.“⁵³

Einige Tage später nimmt er einen weiteren Traum über seine Ehefrau zum Anlass für die Vermutung, dass der Zustand nach dem Tod einem Traum gleiche:

„Die zwei kleinen Kinder lagen auf ihrem Bette und waren frölich. Sie aber sahe ernsthaft aus, wie wann sie noch Kopfschmerzen hätte. Ich gieng darauf spatzieren mit einer Unbekandten. Es lag Schnee und die Sonne scheinte sehr warm wie im Sommer, davon sich der Schnee nicht schmolzt. Ich war in einer Allee und Garten, wo die Bäume voller Früchten waren. Der Gottfried war auch bey dem Bette der Frau. Der sagte, es reue ihn das er diese Frau genommen, das er alle Nacht auf sie hinliegen müsse wie auf Saife, als auf einen Mensch, der kein Geist und Leben habe. Ich glaube also fast, dass der Zustand nach dem Tode wie in einem Traum besteht, da man seinen Leib nicht misst, sondern denselben noch hat und wie vorher auf der Welt zu seyn glaubt in seinem Haus und bey den Seinigen.“⁵⁴

In seinen Tagebüchern hält Hahn auch die vielen Ehekonflikte fest, allerdings meist in der Weise, die von ihm als Defizite wahrgenommenen Eigenschaften seiner Ehefrau festzuhalten: Sie sei zu verschwenderisch, melancholisch veranlagt und unzufrieden gewesen, weil er noch Geschwister habe versorgen müssen. Wegen der hohen Kosten habe sie sein „Uhrmachen“ missbilligt. Sie habe Most anstatt Rührmilch getrunken, nur um besser auszusehen. Die Traumreihe, in der seine Frau ihm noch als Lebende begegnet, scheint am 6. August 1775 zu enden. An diesem Tag notiert er zunächst die „Noth“, die ihm sein „thierisches Fleisch“ nach dem Verlust seiner Frau bereite und bringt dann einen weiteren Traum zu Papier, in dem er

„in einem vornehmen Haus gewesen, und meine Frau sey auf dem Bett gelegen und kranck, aber im umkehren. Sie hatte Durst. Ich fragte sie, ob sie Wasser oder Rührmilch trincken wolle. Sie tranck Rührmilch. Ich wuste dabey, das sie gestorben sey.“

Während Träume über verstorbene nahe Angehörige in den Tagebüchern aus dem 18. Jahrhundert im Prozess der Verlustverarbeitung Bedeutung haben, lässt sich in den Traum-Erzählungen aus dem 19. Jahrhundert die Tendenz erkennen, die Träume mit dem Unheimlichen zu konnotieren oder als Alpträume darzustellen. Das Unheimliche wird als eine beunruhigende und verstörende Irritation beschrie-

ben und ist in seiner Ausprägung im 19. Jahrhundert sicherlich auch durch die zeitgenössische phantastische Literatur beispielsweise E. T. A. Hoffmanns, Ludwig Tiecks oder Edgar Allan Poes geprägt. In den folgenden Passagen kommt das Unheimliche als Realität von Phantasmen und Phantomen zum Ausdruck. Die Schriftstellerin und älteste Schwester Ludwig Feuerbachs, Magdalena von Dobeneck, schreibt über ihre tote Freundin Elisa von der Recke, an deren Tod sie nicht recht glauben kann. Im Traum habe sie ein Kupferstich-Porträt betrachtet und gesehen, „wie das Bild heraustritt, immer höher wird und glänzender und endlich verschwindet.“⁵⁵ Während von Dobeneck festhält, sie sei aufgelöst und weinend aus diesen Traum erwacht, nutzt Johann Caspar Lavater sechzig Jahre vorher den Schauer über das Tot-Untot-Sein im Traum noch für ein Plädoyer zur Rückkehr zu Gott. Datiert mit „31. Jenner 1773“ findet man die folgende Traumniederschrift:

„Meine Phantasie hatte mich mit ängstlichen Träumen beunruhiget. Ich war, wie es mir vorkam, gestorben, hatte noch die Umstehenden dunkel und wie in einer Entfernung sagen hören: ‚Er ist verschieden‘ – und erst hernach zitterte ein aufbäumender Schauer durch die Nerven meines Herzens, und mir däuchte, ich wollte noch die Hände falten – und vermochte es nicht mehr – und entschlief.“

Es gelang ihm nicht, sofort wieder einzuschlafen, um eine Fortsetzung des Traums möglich zu machen, sondern er träumte danach noch davon, er sei intensiv mit „Microscopien“ beschäftigt. Die Traumbilder setzten ihm zu. Denn er „konnte diesen beyden Träume beym Erwachen fast nicht aus dem Sinne bringen“, der Gedanke an den Tod habe sich immer wieder „hervorgedrängt“. Lavater zog aus dieser Bedrängnis den Schluss:

„Und, wenn ich dann nun wirklich einmal so sterbend da liege! wenn dieser letzte Schauer nun einmal wirklich meine Gebeine und mein Herz durchwandelt, – und so vieles, das ich noch thun könnte, und nach den Trieben und Anlagen meiner Natur, und den mannigfaltigen Erweckungen Gottes noch thun und zu Stande bringen sollte, noch nicht gethan, sondern durch meine eigene Schuld vernachlässigt worden ist – Diese und andere ähnliche Gedanken giengen mir durch die Seele. Ich erweckte mich aufs neue vor Gott, die Sache Gottes und der Religion allem andern vorzuziehen, mir mehr als alles andere am Herzen liegen zu lassen.“⁵⁶

Knapp hundert Jahre später verbinden Schreibende diesen Schauer nach oder in Träumen über den eigenen Tod oder die Rückkehr der Toten im Traum mit Gruseln und Geistergrauen. So hält der Mediziner und Professor für Physik, Gustav Theodor Fechner, in seinen Traumniederschriften die Begegnungen mit seinem verstor-

benen Freund Weisse fest, der in seinen Alpträumen nicht nur „Geisterfurcht im Rücken“ und Unterleib auslöse, sondern auch das „Gruseln im Leibe“.⁵⁷ Im Tagebuch des Komponisten Richard Wagner an Mathilde Wesendonk bleibt unklar, ob es sich um eine Traumniederschrift handelt oder um unmittelbar vor dem Einschlafen auftauchende Gedanken. Sein eigenes Sterben beschreibt er 1858 als Liebesvereinigung, die nicht gelingt. Dieses Bild ist sicherlich kein Zufall, denn seit April 1857 lebt Wagner auf dem Anwesen der Wesendonks in Zürich. Mit Mathilde Wesendonk verbindet ihn eine intensive Beziehung. Wir wissen, dass Wagner 1857 seine Arbeit an seiner Oper *Siegfried* unterbrach, um sich ganz auf die Oper *Tristan und Isolde* zu konzentrieren. Die Liebesvereinigung, die erst im Tod gelingt, erinnert nicht nur an das zentrale Sujet dieser Oper, sondern auch an Wagners persönliche Situation zwischen Otto Wesendonk und Mathilde Wesendonk, der er im September 1857 die Urschrift der *Tristan*-Dichtung überreicht. Richard Wagner fährt in seiner Tagebuchpassage fort, er sei aus banger Träumen mit einem Kuss auf der Stirn erwacht und

„ein schriller Seufzer folgte. Das war so lebhaft, dass ich auffuhr und um mich blickte. Alles still. Ich zündete Licht an: es war kurz vor 1 Uhr, am Ende der Geisterstunde. Hatte ein Geist in dieser banger Stunde bei mir Wache gestanden?“⁵⁸

Fazit

Traumniederschriften sind aus unterschiedlichen Gründen produktive Quellen für die europäische Kulturgeschichte. Träume wirken als Katalysatoren für Entwürfe des Selbst. Sie verweisen damit auf die Notwendigkeit, Subjektivität zu historisieren. Und sie zeigen, dass Kulturen durch ganz unterschiedliche Elemente geprägt werden und unterstreichen, wie und welche Fantasien, Emotionen und Mentalitäten und welcher Umgang mit Zukunft und Vergangenheit Kulturen formen.

Auch für die Kulturgeschichte des Todes ist die Interpretation von Traumtranskripten aufschlussreich: wegen der behandelten Traumsujets, der Bedeutung für das Thema der Trauer, wegen der Erfahrungsräume, auf die sich das Erleben der Schreibenden bezieht, und wegen des prägenden Einflusses, den Träume auf Entwürfe des Selbst haben. Traumbilder von der Auferstehung und dem christlichen Jenseits aufzuschreiben ist ein wichtiges Sujet innerhalb der überlieferten Träume. Diese Träume kreisen insofern um das Thema der individuellen Identität, als sie die Frage der individuellen körperlichen Integrität nach dem Tod stellen. Konstruiert man eine Entwicklungslinie, so zeichnet sich einerseits der Trend ab, die Grenze zwischen Wirklichkeit und Traum *im Leben* und nicht mehr das Erwachen und die Grenze zum christlichen Jenseits zu thematisieren. Andererseits zeigt sich eine wei-

tere Bedeutungsverschiebung: Während das Schreiben über Tote/Untote zunächst ein wichtiges Moment im Trauerprozess ist, entwickeln sich (un)tote Verwandte oder Freunde in den Träumen zu Wiedergängern, die Angst, Furcht und Schrecken auslösen. Träume über die Vergänglichkeit und das nahende Lebensende können die „Geisterfurcht im Rücken“ wecken und zu regelrechten Alpträumen werden. Zweifellos verweisen sie auch auf das Unheimliche, die Realität von Phantasmen, mit denen der Tod im 19. Jahrhundert konnotiert wird. Sinn und Bedeutung der Traumniederschriften im Kontext der bürgerlichen Identitätsfindung dürfte nicht nur gewesen sein, das Abweichende zu beobachten, wie Doris Kaufmann gezeigt hat,⁵⁹ sondern auch der Versuch, es in der Schrift zu fixieren und zu kontrollieren.

Die Untersuchung zeigt auch, dass es bei der individuellen Auseinandersetzung mit dem eigenen Lebensende und der eigenen Sterblichkeit nicht nur um logische und rationale Entwürfe geht. Auch wenn die frühneuzeitliche Tradition, eigene Träume aufzuschreiben, sowie Traumdiskurse aus dem 18. Jahrhundert oder auch die im späten 18. Jahrhundert aktuelle Bewegung der Erfahrungsseelenkunde die Traumniederschriften der Diaristen und Diaristinnen beeinflusst haben mögen, zeigen die Traumtranskripte auch, dass die Texte heterogen sind und sich nicht parallel zum gelehrten Traumdiskurs entwickeln. Die göttliche Herkunft und die prophetisch-divinatorische Dimension der Träume tritt im Lauf des 18. Jahrhunderts in den Hintergrund. An den Deutungen von Träumen in Selbst-Narrativen aus der Frühen Neuzeit lässt sich erkennen, wie wenig zwischen den Wirklichkeitsräumen in Träumen und außerhalb von Träumen unterschieden wurde. Aus diesem Grund war es in der Frühen Neuzeit möglich, in Träumen nicht nur die Zukunft vorzusehen, sondern durch Träume die Gegenwart zu beeinflussen und Ereignisse in der Zukunft selbst herbeizuführen. Im Vanitas-Topos wird eine spezifisch frühneuzeitliche Vorstellung von Räumlichkeit und Temporalität sichtbar. Hier finden wir nicht nur die Idee der menschlichen Vergänglichkeit, sondern auch die Simultanität von Gegenwart und Zukunft. Diese frühneuzeitlichen Ideen finden in den Tagebüchern des 18. und 19. Jahrhunderts weiterhin Resonanz. Dennoch ist ein Wandel erkennbar. Im späten 18. Jahrhundert werden Träume zu Katalysatoren für Entwürfe des Selbst. In den Träumen wird ein ‚inneres‘ Selbst zum Ausdruck gebracht. Dies ist freilich ausgesprochen kulturspezifisch, denn Träume als individuell-private Angelegenheit zu erleben, als ‚inneren‘ Erlebnisraum, ist in anderen Kulturen alles andere als selbstverständlich.⁶⁰

Neben der Kulturspezifität scheint mir auch der Befund wesentlich, dass sich aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive kein vollständiges Selbst ‚rekonstruieren‘ lässt. Bei Entwürfen des Selbst geht es um die Frage nach dem Erleben der eigenen Person. In dieser Vorstellung kommt das Selbst als Gesamtheit von Erfahrungen zum Ausdruck. Diese Erfahrungen sind jeweils an ein spezifisches Themenfeld

gebunden und fokussieren die Auseinandersetzung von Menschen mit Vergänglichkeit, Lebensende und Tod. Medien formen die Entwürfe des Selbst. Dies aber bedeutet, dass ausschließlich historisch spezifische, thematisch geprägte und medial geformte Aspekte des Selbst sichtbar gemacht werden können.

Anmerkungen

- 1 Johann August Unzer, Gedanken vom Schläfe und denen Träume nebst einem Schreiben an N.N. dass man ohne Kopf empfinden könne, Halle 1746.
- 2 Karl Albert Scherner, Das Leben des Traums, Berlin 1861.
- 3 Vgl. Jürgen Straub, Psychoanalyse, Geschichte und Geschichtswissenschaft. Eine Einführung in systematischer Absicht, 12, in: Jürgen Straub/Jörn Rüsen, Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewusstsein. Erinnerung, Geschichte, Identität, Frankfurt am Main 1998, 12–32; Michael B. Buchholz, Kann die Psychoanalyse eine kritische Rolle für den Historiker spielen? Eine Diskussion mit Peter Schulz-Hageleit, in: Neue Sammlung 31/1 (1991), 142–147.
- 4 Vgl. Antonello Sciacchitano, Unendliche Subversion. Über die wissenschaftlichen Ursprünge der Psychoanalyse und die psychoanalytischen Widerstände gegen die Wissenschaft. Herausgegeben und aus dem Italienischen übersetzt von René Scheu, Wien 2009; Christoph Keul, Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Wissenschaft bei Freud und Lacan, in: RISS 22/68 (2008), 21–36; Hans-Dieter Gondek, Psychoanalyse an der Universität – eine Ortsbestimmung, in: RISS 13/41 (1998) 33–40.
- 5 Vgl. Michel Onfray, Anti-Freud. Die Psychoanalyse wird entzaubert. Aus dem Französischen von Stephanie Singh, München 2011; s. auch die Replik der französischen Historikerin Elisabeth Roudinesco auf die Polemik des französischen Philosophen Onfray, Elisabeth Roudinesco, Doch warum so viel Hass? Übersetzt aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Wien 2011.
- 6 Vgl. Sigmund Freud, Die Traumdeutung (1900), Studienausgabe Band 2, herausgegeben von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Stracey, Frankfurt am Main 1972; Carl Gustav Jung, Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traums (1928), in: Gesammelte Werke 8, Freiburg 1976, 269–318; ders., Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse (1931), in: Gesammelte Werke 16, Freiburg 1976, 148–171; ders., Vom Wesen der Träume (1945), in: Gesammelte Werke 8, Freiburg 1976, 319–338.
- 7 Die 21 Traumerzählungen wurden in Tagebüchern veröffentlicht und stammen aus meiner Studie zur Kulturgeschichte des Todes im langen 19. Jahrhundert. Vgl. Isabel Richter, Der phantasierte Tod. Bilder und Vorstellungen vom Lebensende, Frankfurt am Main 2010.
- 8 Zur Bedeutung von Träumen im Spätmittelalter vgl. Otto Langer, Visionen und Traumvision in der spätmittelalterlichen dominikanischen Frauenmystik, 69 ff., 74, in: Rudolf Hiestand, Hg., Traum und Träumen. Inhalt, Darstellungen, Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance, Düsseldorf 1994, 67–84.
- 9 Vgl. Aaron Gurevich, Historical anthropology of the middle ages, Cambridge 1992, 56.
- 10 Jacques Le Goff, Les rêves, 310 f., in: L'imaginaire médiéval. Essais, Paris 1985, 265–316.
- 11 Vgl. John F. Benton, Consciousness of the self and perception of individuality, 267 f., in: Robert L. Benson/Giles Constable, Hg., Renaissance and renewal in the twelfth century, Cambridge 1982.
- 12 Vgl. Doris Kaufmann, Träume als wissenschaftliches Objekt – bürgerliche Selbstverständigungsprozesse im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Michael Grüttner/Rüdiger Hachtmann/Heinz-Gerhard Haupt, Hg., Geschichte und Emanzipation. Festschrift für Reinhard Rürup, Frankfurt am Main 1999, 75–94.
- 13 Vgl. Peter Burke, Die Kulturgeschichte der Träume, 43 ff., 59, in: ders., Eleganz und Haltung, Berlin 1998, 37–62.
- 14 Vgl. Sebastian Leutert, „All dies, was mir mein Genius vorgezeichnet hatte. Zur Psychologisierung des Traums in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts, 258, 261, in: Kaspar von Greyerz/Hans Medick/

- Patrice Veit, Hg., Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quelle (1500–1800), Köln u.a. 2001, 251–273.
- 15 Vgl. Andreas Bähr, Furcht, divinatorischer Traum und autobiographisches Schreiben in der Frühen Neuzeit, 14, in: Zeitschrift für Historische Forschung 34/1 (2007), 1–32.
 - 16 Zur Traumtheorie Julien Offray de La Mettrie und Johann August Unzers vgl. Peter André Alt, Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit, München 2002, 157 f., 161.
 - 17 Ausführlich zu Mesmer als Vorläufer der dynamischen Psychiatrie und zu Mesmers Behandlungsverfahren Henry F. Ellenberger, Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung, Zürich 1985, 89–120.
 - 18 Alt, Schlaf, 167.
 - 19 Vgl. ausführlich zu dieser Entwicklung Doris Kaufmann, Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die Erfindung der Psychiatrie in Deutschland 1770–1850, Göttingen 1995, 25–109.
 - 20 Vgl. Doris Kaufmann, Träume, 75–94.
 - 21 Zur Tradition tiefenhermeneutischer Ansätze, die sich auf Diskurse der Romantik beziehen, vgl. Ellenberger, Entdeckung, 288 ff.; Günter Götde, Traditionslinien des „Unbewußten“. Schopenhauer – Nietzsche – Freud, Tübingen 1999, 35 ff., Alt, Schlaf, 243 ff.
 - 22 Vgl. Ellenberger, Entdeckung, 423 ff.
 - 23 Vgl. S. R. F. Price, The future of dreams: from Freud to Artemidorus, in: Past & Present (1986) 113, 3–37.
 - 24 Freud, Traumdeutung, 141 ff. Zur Wirkungsgeschichte der Traumdeutung vgl. Ilse Grubrich-Simitis, Metamorphosen der „Traumdeutung“. Über Freuds Umgang mit seinem Jahrhundertbuch, in: Jean Starobinski/Ilse Grubrich-Simitis/Mark Solms, Hundert Jahre „Traumdeutung“ von Sigmund Freud. Drei Essays, Frankfurt am Main 2000, 49–100; Lydia Marinelli/Andreas Mayer, Träume nach Freud. Die „Traumdeutung“ und die psychoanalytische Bewegung, Wien 2002; August Ruhs, Zur Rezeption der Traumdeutung im deutschsprachigen Raum, in: RISS 14/46 (1999), 11–34.
 - 25 Vgl. Ellenberger, Entdeckung, 679.
 - 26 Vgl. Burke, Kulturgeschichte, 43.
 - 27 In diesen Tagebüchern lassen sich nicht nur Traumniederschriften zum Thema Lebensende und Tod finden. Der Themenschwerpunkt ist entstanden durch meine Arbeit zur Kulturgeschichte des Todes. Ausführlich zur Quellenrecherche, Quellensample und Auswahlstrategie siehe Richter, Tod, 37 ff.
 - 28 Diese themenspezifischen Träume unterschiedlicher Länge sind zu finden in den Tagebüchern von: Ludwig von Zinzendorf, Tagebuch 1716–1719, herausgegeben von G. Reichel/J. Th. Müller, in: Zeitschrift für Brüdergeschichte 1 (1907), Albrecht von Haller, Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und über sich selbst, Erster Theil, Bern 1787, Ulrich Bräker, Sämtliche Schriften. Erster Band: Tagebücher 1768–1778. Bearbeitet von Alfred Messerli/Andreas Bürgi zusammen mit Heinz Graber/Christian Holliger/Claudia Holliger-Wiesmann/Alois Stadler, München u.a. 1998. Zweiter Band: Tagebücher 1779–1788, bearbeitet von Heinz Graber/Claudia Holliger-Wiesmann zusammen mit Andreas Bürgi/Christian Holliger/Alfred Messerli/Alois Stadler, München u.a. 1998. Dritter Band: Tagebücher 1789–1798, bearbeitet von Alfred Messerli/Andreas Bürgi zusammen mit Heinz Graber/Christian Holliger/Claudia Holliger-Wiesmann/Alois Stadler, München, Bern 1998; Georg Christoph Lichtenberg, Schriften und Briefe. Erster Band: Sudelbücher I, herausgegeben von Wolfgang Promies, München 1968; Zweiter Band: Sudelbücher II, Materialhefte, Tagebücher, herausgegeben von Wolfgang Promies, München 1971; Philipp Matthäus Hahn, Die Kornwestheimer Tagebücher 1772–1777. Herausgegeben von Martin Brecht und Rudolf F. Paulus, Berlin u.a. 1979; Johann Caspar Lavater, Unveränderte Fragmente aus dem Tagebuche eines Beobachters seiner Selbst; oder des Tagebuches zweyter Theil nebst einem Schreiben an den Herausgeber desselben, Leipzig 1773; Gräfin Franziska von Hohenheim, Tagebuch der Gräfin Franziska von Hohenheim, späteren Herzogin von Württemberg. Im Auftrag des württemberg. Geschichts- und Altertumsvereins herausgegeben von A. Osterberg, Stuttgart 1913; Adolph Diesterwegs Tagebuch 1818 bis 1822, herausgegeben von Hugo Gotthard Bluth, Frankfurt am Main, Berlin, Bonn 1956 (Erstausgabe 1870); Magdalena von Dobeneck, Briefe und Tagebuchblätter aus Frankreich, Irland und Italien mit einem kleinen Anhang von Compositionen und Gedichten von Freifrau von Dobeneck, geb. Feuerbach, Nürnberg 1843; Ferdinand Gregorovius, Römische Tagebücher 1852–1889, illustriert mit 64 Originalzeichnungen von Ferdinand Gregorovius, herausgegeben und kommentiert von Hanno-Walter Kruft und

- Markus Völkel, München 1991; Gustav Theodor Fechner, Tagebücher 1828 bis 1879. Herausgegeben von Anneros Meischner-Metge, bearbeitet von Irene Altmann, Teilband 2, Leipzig 2004;
- Richard Wagner an Mathilde Wesendonk. Tagebuchblätter und Briefe 1853–1871, Sechzehnte durchgesehene Auflage, Berlin 1904; Marie Hesse, Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern. Von Adele Gundert mit einem Essay von Siegfried Greiner und frühen Lithographien von Gunter Böhmer, Frankfurt am Main 1977.
- 29 Die interdisziplinäre Traumforschung der letzten 20 Jahre hat die Kultur- und Epochenspezifität von Träumen und Traumnarrationen immer wieder hervorgehoben, siehe Louise Marlow, Hg., *Dreaming Across Boundaries. The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, Boston 2008; David Shulman/Guy G. Stroumsa, Hg., *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York u.a. 1999; Barbara Tedlock, Hg., *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge 1987.
- 30 von Haller, Tagebuch, 25. Mai 1744, 258.
- 31 Bräker, Tagebücher 1768–1778, 8. März 1772, 395.
- 32 Zu den Bedeutungskomponenten des Wortes „Traum“ in der Lyrik des 17. Jahrhunderts siehe Inge-Marie Manegold/Eckhart Rüther, Hg., *Der Traum Wirklichkeit. Eine Anthologie deutschsprachiger Traumgedichte vom Barock bis zur Klassik*, Höxter 2000, 293.
- 33 Lichtenberg, Sudelbücher, Heft F 1776–1779, 565.
- 34 Hahn, Tagebücher, 11. Juni 1776, 413.
- 35 Vgl. Walter Stäbler, *Pietistische Theologie im Verhör. Das System Philipp Matthäus Hahns und seine Beanstandungen durch das württembergische Konsistorium*, Stuttgart 1992, 7.
- 36 Vgl. Klaus Rieth mit einem Beitrag von Werner-Ulrich Deetjen, *Den schönsten Sternen Gottes gleich. Philipp Matthäus Hahn. Sein Leben, Wirken, Denken*, Stuttgart 1989, 14.
- 37 Zitiert in Rieth, *Den schönsten Sternen*, 57 f.
- 38 Ebd.
- 39 Ebd. 413 f.
- 40 Hahn, Tagebücher, 30. Juli 1777, 470.
- 41 Vgl. Stäbler, *Theologie*, 210.
- 42 Vgl. zu Hahns Lehre von den Lebensstufen Stäbler, *Theologie*, 210 ff.
- 43 Offb., 20,11–13, zitiert nach der Bibelübersetzung Martin Luthers, Stuttgart 1999.
- 44 Ausführlich zum Verfahren vor dem Konsistorium vgl. Stäbler, *Theologie*, Rieth, *Den schönsten Sternen*, 132.
- 45 Hahn, Tagebücher, 30. Juli 1777, 471.
- 46 Gräfin Franziska von Hohenheim, Tagebuch, 16. Mai 1780, 33.
- 47 Ebd.
- 48 Vgl. Bernhard Lang/Colleen McDannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt am Main 1988, 286 f.
- 49 Gräfin Franziska von Hohenheim, Tagebuch, 16. Mai 1780, 33.
- 50 Fechner, Tagebücher, Teilband 2, 677.
- 51 Ebd.
- 52 Hahn, Tagebücher, 9. Juli 1775, 331.
- 53 Ebd., 11. Juli 1775, 331.
- 54 Ebd., 17. Juli 1775, 336.
- 55 Dobeneck, Briefe und Tagebuchblätter, 20. April 1833, 112 f.
- 56 Lavater, Fragmente, 31. Jenner 1773, 206.
- 57 Fechner, Tagebücher, 24. November 1866, 752. Vgl. auch Fechner, Tagebücher, 12. Dezember 1866, 761.
- 58 Wagner, Tagebuchblätter, 21. August 1858, 34.
- 59 Vgl. Kaufmann, *Träume*.
- 60 Einen guten Überblick über die Interpretation von Träumen in verschiedenen Kulturen geben Nancy van Dreusen, Hg., *Dreams and visions. An interdisciplinary enquiry*, Leiden u.a. 2010; Louise Marlow, Hg., *Dreaming Across Boundaries. The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, Boston 2008; David Shulman/Guy G. Stroumsa, Hg., *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York u.a. 1999; Barbara Tedlock, Hg., *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge 1987.